

L'HOMME

L'Homme

Revue française d'anthropologie

202 | 2012

Varia

Maîtres de la vie et de la mort

La grandeur des “petites bêtes” du Grand Nord

Masters of Life and Death : Big “Little Bugs” in the Far North

Frederic Laugrand et Jarich G. Oosten



Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/lhomme/23015>

DOI : 10.4000/lhomme.23015

ISSN : 1953-8103

Éditeur

Éditions de l'EHESS

Édition imprimée

Date de publication : 4 juin 2012

Pagination : 53-75

ISSN : 0439-4216

Référence électronique

Frederic Laugrand et Jarich G. Oosten, « Maîtres de la vie et de la mort », *L'Homme* [En ligne], 202 | 2012, mis en ligne le 29 mai 2014, consulté le 19 avril 2019. URL : <http://journals.openedition.org/lhomme/23015> ; DOI : 10.4000/lhomme.23015

Maîtres de la vie et de la mort

La grandeur des “petites bêtes” du Grand Nord

Frédéric Laugrand & Jarich G. Oosten

« Quand on voit des mouches, on peut dire : ça a été des vers.
Quand on voit des hommes, on peut dire : ça en sera »
Raymond Queneau, *Foutaises*, 1944.



ALORS QUE les grands prédateurs et les mammifères intéressent depuis longtemps les spécialistes des cosmologies amérindiennes – pensons au jaguar des basses terres et à l'ours de la forêt boréale –, le rôle des « petites bêtes », que sont, entre autres, les insectes, a été négligé. Dans un bref article publié en 2003, Nicolas Césard, Jérémy Deturche et Philippe Erikson dressaient ce constat, prédisant un brillant avenir à l'ethnoentomologie amazonienne (2003 : 404). Les auteurs rappelaient les principales contributions qui ont jalonné cette réflexion depuis les tout premiers travaux de E. Nordenskjöld (1929) sur l'apiculture amérindienne : les recherches de Darell A. Posey (1978, 1979, 1981, 1983, 2003) sur l'ethnoentomologie des Kayapo, celles de Darna Dufour (1987) et de Maurizio Paoletti, Erika Buscardo et Darna Dufour (2000) sur la place des insectes dans l'alimentation amérindienne, celles de Fabiola Jara (1996) d'orientation plus ethnozoologique, ou de Johannes Wilbert (1993) sur la place de ces bestioles dans les cosmologies¹.

1. Sans oublier, bien évidemment, la contribution majeure de Claude Lévi-Strauss, dont le titre du tome 2 des *Mythologiques*, *Du miel aux cendres*, évoque aussi cette tension entre la vie et la mort qui nous intéresse ici.

_____ Nous remercions John MacDonald, Alexina Kublu, Mary Thompson et Henry Kablaalik pour leur appui lors de nos enquêtes sur le terrain chez les Inuit de l'Arctique canadien, ainsi que le Centre de recherches en sciences humaines du Canada (CRSH) qui a financé cette recherche. Nous exprimons notre gratitude aux aînés qui ont partagé leurs savoirs et leurs expériences au cours d'ateliers organisés à Rankin Inlet, Baker Lake, Arviat, Churchill et Kugaruuk ; sans oublier de nombreux collègues dont l'aide et les remarques ont été précieuses : Peter Armitage, Denys Delâge, Louis-Jacques Dorais, Robert Crépeau, Michèle Therrien et Fabien Pernet.

Il est vrai que, depuis, l'ouvrage d'Élisabeth Motte-Florac et Jacqueline M. C. Thomas, *Les Insectes dans la tradition orale* (2003), ainsi que les travaux de Philippe Descola (1986, 2005) et d'Eduardo Viveiros de Castro (1998, 2009) sur les ontologies et les cosmologies amérindiennes ont ouvert de nouvelles perspectives. De même que, pour ce qui concerne plus spécifiquement les insectes, Dimitri Karadimas (2003) et Nicolas Césard (2005a et b) ont su éclairer à nouveaux frais bien des pratiques cérémonielles, comme ces « épreuves de fourmis » largement répandues en Amazonie, au cours desquelles on impose à des humains des piquûres et des morsures d'insectes.

Il est paradoxal que la Mésoamérique et, en particulier, l'Amérique du Nord ne livrent toujours pas d'études approfondies sur ce thème. Depuis le travail pionnier d'Alanson Skinner (1910) sur la place des invertébrés dans l'alimentation des Amérindiens ou, surtout, depuis celui de Leland C. Wyman et Flora L. Bailey (1964) sur les savoirs ethnoentomologiques des Navahos, les rares articles disponibles portent tous sur le Sud-Ouest américain : en témoignent les brèves contributions de J. L. Capinera (1993), de Ron Cherry (2002, 2006) ou de John G. Stoffolano et Barton Wright (2005). Le lecteur doit donc se plonger dans les matériaux ethnographiques des autres régions pour glaner des informations éparses. À une époque où la préservation de la biodiversité est devenue un enjeu politique et où les insectes sont décrits comme des indicateurs fiables pour mesurer les changements climatiques, les ethnoentomologues ne se font guère plus entendre. Les petites bêtes passent à travers les mailles du filet. Déjà, dans le volume d'Élisabeth Motte-Florac et Jacqueline M. C. Thomas (2003), seul le texte de Vladimir Randa portait sur ce continent, et un seul autre – celui de Julietta Ramos-Elorduy – concernait la Mésoamérique.

C'est donc à partir de données ethnographiques éclectiques, fragmentaires mais concordantes, et en nous appuyant sur une recherche antérieure menée chez les Inuit de l'Arctique canadien (Laugrand & Oosten 2010), que la présente contribution suggère de mettre en perspective les travaux des américanistes sur ce thème en ouvrant une réflexion qu'il faudra compléter. En nous intéressant seulement à la dimension cosmologique des petits animaux, nous partirons ici d'une étude locale qui privilégie le point de vue des participants. Nous débordons ensuite un peu de la sphère inuit, pour faire ressortir, en conclusion, les divergences entre les deux grandes régions des Amériques pour lesquelles nous disposons de travaux sur les insectes, mais dont les perspectives théoriques conduisent à différentes lectures. Les insectes du Grand Nord n'ont donc reçu que peu d'attention. La situation paraît d'autant plus paradoxale que ces régions

arctiques figurent parmi les plus riches pour leurs populations d'insectes. L'entomologiste Hugh V. Danks (2004 : 25) en a identifié plus de 2200 espèces et ce chiffre augmente encore avec l'arrivée de nouvelles, liée à la fois à la plus grande fréquentation des océans et des terres arctiques subséquente au développement économique de ces régions², mais aussi au réchauffement climatique.

Dans cet article, nous montrerons comment ces petites bêtes – qui recouvrent plusieurs catégories et que les Inuit désignent par le terme générique de *qupirruit* (sing. : *qupirruq*) – demeurent, aujourd'hui encore, des opérateurs majeurs dans les domaines ontologique et cosmologique, et pourquoi leur rôle dans le chamanisme tient moins à des questions de substance, comme c'est le cas en Amazonie, qu'à leur capacité à changer d'échelle, à se transformer et à se déplacer. Nous ferons l'hypothèse que cette configuration déborde l'aire inuit et qu'elle mériterait d'être testée ailleurs. Nous établirons que leur contiguïté avec la mort confère également aux insectes un rôle de médiateurs entre le monde des vivants et celui des défunts, leur vitalité provenant probablement de cette capacité à transcender la mort.

Les *qupirruit* : un taxon hétérogène et une catégorie non zoologique

Le concept de *qupirruit* ne peut être appréhendé comme une catégorie zoologique. Le sociolinguiste Louis-Jacques Dorais explique que les Inuit de la baie d'Ungava (sauf ceux de Kuujjuaq) et de Kuujjuaraapik nomment le crocodile *qupirruualuk*, le grand insecte³. Selon le linguiste Lucien Schneider (1993 : 238), le terme *pamiulik*, « qui a une queue » renvoie au crocodile à Kangiqsujaq et à certaines espèces d'insectes marins à Kuujjuaq. Au Nunavik, *putjuuti*, le crabe, désigne également l'araignée de mer (*ibid.* : 273), ce qui n'est pas le cas ailleurs. À Iglulik, le toponyme *qupirurtuuq* réfère, quant à lui, à un lieu où il y a de nombreuses mouches ou serpents, suggérant au passage les liens que les Inuit établissent entre ces animaux.

Ces exemples montrent donc que, au-delà des seuls insectes, le terme *qupirruit* renvoie à une catégorie nébuleuse ou à géométrie variable. Qui plus est, certains Inuit dédoublent à l'occasion les insectes en opposant les *qupirruit* de la mer aux *qupirruit* de la terre. Il en va ainsi

2. En 2003, s'appuyant sur une étude de Freeman, Vladimir Randa (2003 : 452) citait le chiffre de 500 espèces recensées au-delà de la limite des arbres.

3. Communication personnelle du 4 avril 2007.

de l'*igupta*, le bourdon, puisque certains aînés du Kivalliq et de la région Qitirmiut distinguent le bourdon de la mer de celui de la terre. Vladimir Randa avait déjà identifié l'extrême hétérogénéité de ce taxon, soulignant qu'un des traits pouvant caractériser les *qupirruit* était le fait qu'« ils "gèlent" et ne reviennent à la vie que l'été suivant lorsque le sol dégèle » (1994, 2003 : 451). L'auteur avait alors dressé une première liste des espèces les plus communément citées dans les sources ethnographiques (environ une quinzaine), précisant que ces noms « correspondent plus souvent à des types d'organismes qu'à des taxa au niveau spécifique ou générique » (2003 : 452), le même terme regroupant plusieurs espèces.

Des agents de la mort susceptibles de revivre

Les Inuit nous apprennent que, dans la toundra, les insectes ne meurent pas, ils survivent aux conditions hivernales. D'après Ollie et Lizzie Itinnuaq, originaires de Rankin Inlet, les insectes gèlent pendant l'hiver puis renaissent l'été suivant (cf. aussi *ibid.* : 451). Cette capacité à revenir à la vie explique pourquoi ils sont si souvent utilisés dans la fabrique des amulettes. Franz Boas (1907) avait déjà rapporté le témoignage d'une femme âgée qui avait cousu des mouches et des bourdons à l'intérieur d'un vêtement afin de prolonger la vie de celui qui le portait, considérant qu'après son décès la personne revivrait au printemps. Knud Rasmussen (1929 : 275) indiquait qu'une amulette constituée d'un bourdon et de sa progéniture, cousue au capuchon, avait la réputation de protéger la tête, offrant une plus grande résistance en cas de rixe. Selon Manilaq, le bourdon donne beaucoup de force et de vitalité (*ibid.* : 221-222)⁴. L'ethnologue Diamond Jenness (1922) relatait qu'on pouvait même utiliser ces amulettes pour rendre les chiens féroces et intrépides comme des bourdons⁵. Plus récemment, Marc Ijjangiaq, originaire d'Iglulik, racontait comment Qamukkaq de Kugaaruk était mort puis revenu à la vie grâce à une amulette qui contenait des insectes (Bennett & Rowley 2004 : 49).

Aujourd'hui, lorsque les aînés évoquent les *qupirruit*, ils rappellent qu'il faut s'abstenir de les maltraiter car, bien que tout petits, ils possèdent une âme. Les plus jeunes, notamment les femmes, éprouvent pourtant une véritable répulsion à leur égard. Du XIX^e siècle à nos jours, l'ethnographie fourmille d'exemples de situations au cours desquelles des femmes sont effrayées par ces petites bêtes (cf. Petitot 1981 : 49 ; Lyon 1824 : 408).

4. Cf. aussi Inuksaq in Bennett & Rowley (2004 : 202).

5. Jose Angutinngurniq apporte un témoignage concordant in Oosten & Laugrand, eds (2002 : 126).

Ces craintes persistent toujours⁶. Vladimir Randa (2003 : 459) a observé que l'éventail des émotions que suscitent les insectes s'étend de l'indifférence à la fascination, du dégoût à la terreur, les appréciations positives étant pratiquement inexistantes. Voisins des Inuit, les Innus manifestent tout autant de dégoût pour ces bestioles. Ils les nomment *manitushât* et les considèrent comme des entités malveillantes et nuisibles (Bouchard & Mailhot 1973 ; Clément 1995 : 459-460). Toutefois, ces perceptions ne datent-elles pas d'une période plus récente, voire, plus précisément encore, de la christianisation ? Nous y reviendrons.

À l'exception des asticots et, surtout, des *tuktuup kumanga*, des œstres (*Edemagena tarandi*) que les chasseurs et les enfants consomment à l'occasion⁷, les Inuit ne sont pas entomophages. À l'inverse, ils craignent que les insectes ne les mangent eux, ou ne pénètrent à l'intérieur de leur corps. Pour exemple, l'artiste Victoria Mamnguqsualuk a dessiné un énorme insecte à dix pattes serrant dans sa gueule un être humain (McMaster 2010 : 176). Originaire d'Iglulik, Qanguq (Iglulik Oral History Database, IE 144)⁸ observe que les insectes et les larves sont nécrophages, tandis qu'un témoignage recueilli par Rasmussen (1931 : 316-317) indique que les insectes servent aussi de nourriture pour les défunts (les Nuqumiut, une catégorie de morts dont on dit qu'ils ont constamment faim, avaleraient tous les papillons qui passent à leur portée). Une telle relation métonymique avec la mort fonde en partie les craintes que les Inuit, et peut-être leurs voisins innu, éprouvent pour les insectes.

L'association des *qupirruit* avec le monde des défunts apparaît également à d'autres niveaux, notamment dans leur capacité à annoncer une mort prochaine. C'est le cas des araignées, comme le montre ce témoignage d'Orulo, transmis par Rasmussen :

6. Nous en fîmes l'expérience en 1992, lorsque la toute première enseignante inuit invitée à l'Inalco traversa une plage de La Rochelle en hurlant, car poursuivie par une guêpe...

7. Knud Rasmussen nous en donne un bon exemple. Alors qu'il accompagnait des chasseurs inuit, ceux-ci découvrirent une cache à viande contenant une vieille carcasse de caribou : « La viande était devenue verte avec les années et, lorsqu'on commença à la découper, elle avait l'aspect d'un furoncle qui va éclater. La viande était truffée d'asticots blancs. À ma grande horreur, mes compagnons s'empressèrent de prendre de pleines poignées de ces asticots grouillants de partout pour les manger avec une délectation évidente. Je critiquais leur goût, mais ils se mirent à rire de moi, et répliquèrent : "Toi, tu aimes la viande de caribou. Or, que sont ces asticots sinon de la viande vivante de caribou ? Ils en ont le goût et sont un rafraîchissement pour la bouche" » (1931 : 59-60).

8. Cette base de données contient plus de 450 entretiens avec des aînés de la communauté d'Iglulik, Nunavut (Canada), menés par des Inuit ou des non-Inuit entre les années 1980 et 1990. Chaque entretien est accessible en inuktitut et en anglais, identifié par un numéro précédé de la référence « IE ». Nous remercions John McDonald de nous avoir permis de consulter cette base.

« Un jour, on entendit une femme crier dans les tentes, elle disait : “Ici, venez voir, vite, venez vite !” On se mit tous à accourir et l’on pouvait voir une araignée descendre sur le sol. On ne savait pas vraiment d’où elle provenait ; on aurait dit qu’elle descendait du ciel. Nous l’avons tous vu. Un silence gagna alors les tentes. Nous savons que lorsqu’une araignée descend du ciel, cela signifie que quelqu’un va mourir. Et cela s’est vérifié ; lorsque des gens arrivèrent de la côte, on apprit que quatre hommes avaient péri à bord de leur kayak » (1929 : 51-52)⁹.

Ou encore, Felix Pisuk, originaire de Rankin Inlet, signalait que rêver d’un moustique de grande taille annonçait une mort imminente (Oosten & Laugrand 2007 : 112-113). Alors que, à Iglulik, Alain Ijiraq racontait que le rêve d’une guêpe lui avait prédit son immersion accidentelle à travers les glaces (IE 231). N’oublions pas que les rêves sont le principal canal par lequel les défunts communiquent avec les vivants, comme l’illustrent une gravure de Leah Qumaluk à Povungnituk (Povungnituk Cooperative Society 1966 : 20, #285), ainsi qu’un rêve de chenilles et de serpents que Rachel Uyarasuk a relaté à des étudiantes du Nunavut Arctic College (cf. Oosten, Laugrand & Rasing 1999 : 34).

Le rôle des *qupirruit* dans les pratiques divinatoires est, par ailleurs, bien attesté. Contrairement aux autres humains, effrayés par les *qupirruit*, les chamanes les utilisaient à loisir afin de mieux prédire et envisager l’avenir.

Luke Anautalik, qui était considéré comme chamane par son épouse Mary Anautalik et sa belle-sœur Eva Muquyunnik, se laissa longuement filmer à Arviat en train de manipuler un insecte.

Plusieurs mythes confirment le lien étroit que les *qupirruit* entretiennent avec la mort. Selon le mythe d’origine des *kikturiat* (les moustiques), ces derniers proviennent de la dépouille d’un géant abattu par un Inuk¹⁰. Au Nunavik, le botaniste et explorateur Lucien Turner rapporte que les poux



Luke Anautalik, un aîné originaire d'Arviat, initié au chamanisme et aujourd'hui décédé, en train de manipuler un insecte à des fins divinatoires, Arviat, 2000 (Cl. Frédéric Laugrand)

ont été créés à la suite de fautes commises par les humains (1894 : 100). Knud Rasmussen (1929 : 271), pour sa part, a recueilli auprès de Inugpasugjuk, une version de l'origine des moustiques qui relie les deux variantes précédentes, dans la mesure où ce sont ici des poux qui se seraient transformés en moustiques après le meurtre de deux femmes. Ces dernières avaient survécu à une famine en consommant leurs poux, mais, accusées de mensonge, elles furent condamnées :

« Dans ce village, personne ne croyait ce qu'elles disaient, et tout le monde pensait que ces deux femmes venaient de survivre en consommant les corps morts de leurs voisins décédés. Pensant que cela avait été le cas, on tua donc les deux survivantes. Leurs corps furent ouverts afin de vérifier ce qu'elles avaient consommé ; mais pas la moindre trace de viande humaine ne fut trouvée dans leurs estomacs ; ceux-ci étaient plutôt remplis de poux. Tout à coup, les poux revinrent soudainement à la vie, il leur poussa des ailes et voici qu'ils se mirent à s'envoler du bas-ventre des deux défunes femmes, noircissant le ciel. C'est comme cela que les moustiques sont arrivés parmi nous » (*ibid.* : 271)¹¹.

Les asticots et autres larves présentes dans les viandes faisandées comme le *maktaq* renforcent davantage cette association des *qupirruit* et de la mort. Cette déclaration d'Aalasi Joamie, originaire d'Iqaluit, résume parfaitement ce point de vue : « Pour moi, les asticots sont comme des fantômes. Je les crains » (Therrien & Laugrand 2001 : 258-259).

Petits mais puissants, une question d'échelle

Le pouvoir des *qupirruit* se manifeste lorsqu'ils agissent comme des *tuurngait*, des esprits auxiliaires chamaniques. Dans une liste recueillie à la fin du XIX^e siècle par le révérend Peck¹², au sud de la terre de Baffin, plusieurs *tuurngait* décrits comme des vers se déplacent rapidement et se montrent très habiles à se procurer du gibier (cf. Laugrand & Oosten 2010 : 4-5). Felix Kopak, originaire de Naujaat, se souvenait de *tuurngait* qui avaient l'apparence de *qupirruit*, notamment une araignée (*nanujaq*) et une chenille (*qukluriak*). Felix Pisuk, de Rankin Inlet, racontait que

9. Cf. aussi Aqattiaq dans Iglulik Oral History Database (IE 149 et 267).

10. Cf. la revue *Inuktitut* 1985, 59 : 50-52.

11. Selon Charles Hudson (1976), qui a travaillé auprès des Amérindiens du Sud-Ouest, les mouches, les moustiques, les abeilles et les guêpes proviennent aussi des cendres d'un géant cannibale. Ce motif se retrouverait en Amazonie, mais s'agit-il vraiment « de formes de vie "résiduelles", privées de véritable autonomie ontologique ? », comme le décrivent Césard, Deturche et Erikson (2003 : 401) ?

12. Il s'agit d'une liste d'esprits que le Révérend E. J. Peck, missionnaire anglican ayant ouvert la première mission anglicane en terre de Baffin, a recueillie à la demande de Franz Boas. Il en a ainsi décrit plus de 347.

son père possédait une petite *niviuvaq*, une mouche, qui l'aidait à trouver son chemin pour rentrer chez lui. D'autres utilisaient des *tarralikitat* (« papillons ») en guise d'amulettes – on les attachait au dos des parkas – car ils ont la réputation d'être si rapides qu'il est impossible de voir leur ombre sur le sol.

De petite taille, les *qupirruit* constituaient donc des objets appréciables pour la confection d'amulettes (cf. Bilby 1926 : 233-234 ; Rasmussen 1929 : 110-111, 1931 : 43). Selon un mythe d'origine, la toute première amulette était d'ailleurs un *qupirruq* de la mer, un morceau d'oursin que les Inuit nomment *itiq*, et dont le pouvoir de guérison relevait du prodige (Rasmussen 1929 : 110).

Dans le mythe de Kiviuq, un enfant maltraité qui finit par devenir chamane après avoir voyagé et surmonté de nombreuses épreuves, des chenilles et des araignées, mais également des bourdons, apparaissent comme ses adversaires les plus redoutables et les plus violents (Laugrand & Oosten 2010 : 6-7). La taille des *qupirruit* ne doit donc pas tromper. Certes, les asticots et autres vers ont l'apparence d'êtres minuscules, mais ils peuvent entrer par les orifices d'un corps et, de la sorte, parasiter d'autres êtres bien plus grands qu'eux (Boas 1907 : 223 ; Rasmussen 1929 : 221-222, 304). Vladimir Randa (2003 : 460) cite ce témoignage d'un chasseur qui lui a confié craindre les microscopiques bestioles des lacs qui s'avalent si facilement avec l'eau et vous dévorent de l'intérieur.

Cet aspect parasitaire motive une partie des craintes que les Inuit expriment envers les *qupirruit*. La perspective de se faire dévorer par un insecte leur semble encore plus effrayante. Enfin, un autre élément s'avère plus déterminant encore. Il faut, en effet, placer les *qupirruit* à l'échelle de l'âme-*tarniq* – l'âme double des Inuits qui est l'image miniature d'une personne, emprisonnée dans une bulle d'air et logée à l'intérieur de son corps – pour mesurer la véritable terreur qu'ils suscitent. Cette capacité d'action à différentes échelles demeure la clé de leur pouvoir. Le récit qui va suivre d'Angutinngurniq montre, par exemple, comment on prête aux moustiques le pouvoir d'agir au niveau de l'échelle cosmique du *sila* (l'univers), en influant sur les conditions météorologiques :

« Un jour, alors que je marchais, je me souviens qu'il y avait de nombreux moustiques autour de moi. Je déteste les moustiques et je voulais m'en débarrasser. J'en ai attrapé plusieurs et leur ai enlevé les ailes alors qu'ils étaient encore vivants. Je leur ai infligé cela parce que je les déteste. Et bien, un peu plus tard cette même journée, alors que nous profitons de la chaude chaleur de l'été, il s'est mis à neiger. Il s'est mis à faire froid. Si j'avais été seul, je n'aurais pu continuer ma route. Il s'est vraiment mis à faire froid et j'ai survécu parce que quelqu'un m'accompagnait. C'est comme cela que j'ai appris que tous les êtres vivants, même les moustiques, ont une âme, ils ont un esprit » (Atelier de Arviat, 2003)¹³.

De nos jours encore, de nombreux *qupirruit*, comme les poux et les larves, sont également valorisés pour leur pouvoir de guérison. L'ethnographie comporte de nombreux témoignages décrivant cette technique qui consistait à utiliser un pou pour soigner une cataracte. Originnaire d'Arctic Bay, Tipuula Atagutsiaq explique qu'il fallait attacher le pou à un cheveu et le placer sur l'œil : « Le pou se promenait alors sur la partie infectée et, lorsqu'on le retirait, ses pattes étaient enduites de la matière infectée. C'est ainsi qu'une personne menacée de cécité recouvrait la vue » (Therrien & Laugrand 2001 : 144). Alasie Joamie, originaire d'Iqaluit, attribue même aux poux la capacité de chasser et d'endiguer certaines maladies :

« Aujourd'hui, les aînés, y compris moi-même, considérons que les poux aident à contrôler la maladie en la chassant du corps. En suçant le sang, les poux le purifient et le régénèrent. Nous les aînés, nous pensons que les poux nous débarrassent de la maladie » (*Ibid.* : 250)¹⁴.

Les poux peuvent donc régénérer le corps, rendre la vue, mais aussi servir de prétexte à l'approche amoureuse par l'intermédiaire de la pratique de l'épouillage (Saladin d'Anglure 2006 : 358). Pour autant, ces facultés ne les préservent pas d'une dimension non sociale. Ennemis de jadis, les Amérindiens portent le surnom d'Iqqiliit, les « lentes de poux ». Plusieurs figures non humaines demeurent étroitement associées à cette vermine : les *amajurjuit*, femmes géantes qui kidnappent les enfants, transportent ces derniers dans leur *amauti* (leur manteau) qui en est infesté (Rasmussen 1932 : 202-203). Takannaaluk, la femme de la mer, ne les supportait pas puisque les chamanes devaient épouiller sa chevelure pour qu'elle consente à libérer du gibier pour les chasseurs (Saladin d'Anglure 2006 : 358). Les poux représentent, enfin, la multiplicité anonyme : ils grouillent, fourmillent et pullulent. Les Inuit les comparent aux hardes de caribous, bruyantes comme le tonnerre quand elles se déplacent dans la toundra. Le langage chamannique désigne ainsi ces grands mammifères comme les « poux de la terre » (*kumaruaît*). Quant au mythe de la femme qui ne pouvait avoir d'enfant et avait choisi d'adopter une larve qu'elle allaitait

13. Une partie importante des données ethnographiques utilisées dans cet article provient d'ateliers de tradition orale organisés par les auteurs depuis 2000. Ces ateliers, qui réunissaient des aînés et des jeunes inuit, ont eu lieu dans les communautés de Arviat, Churchill, Baker Lake, Rankin Inlet et Kugaaruk, ou encore dans la toundra, comme à Maguse River en 2011, par exemple. Les données recueillies sont retranscrites en inuktitut et en anglais, puis publiées afin de servir de matériaux pédagogiques aux écoles et collèges du Nunavut. Ces activités, effectuées dans le cadre de plusieurs projets de recherche, ont été financées par le Conseil de recherches en sciences humaines et sociales du Canada (CRSH).

14. Nancy Wachowich (1999 : 94-95) rapporte l'étonnement de Rhoda K. Katsak lorsqu'elle arriva pour la première fois dans un hôpital du Sud, et qu'une infirmière voulut lui couper les cheveux parce qu'elle avait des poux.

de son sang, mais qui faillit mourir d'hémorragie et fut finalement sauvée par ses compagnons qui jetèrent la larve aux chiens (Rasmussen 1929 : 268-269 ; 1930 : 333-34), il rappelle que les humains ne peuvent s'allier durablement aux *qupirruit*.

Nécrophages alors qu'ils ignorent eux-mêmes la mort, parasites car dotés d'un pouvoir de pénétration, mais dotés aussi de celui de guérir et de régénérer, les *qupirruit* et, en particulier, les vers et les asticots, agissent donc à plusieurs niveaux. Leur ambivalence déstabilise. Leur petite taille est illusoire et inversement proportionnelle à leur pouvoir.

Une brève esquisse comparative

Du Groenland à la Sibérie, en passant par le Mexique, les traditions autochtones soulignent la grandeur de ces petites bêtes. Au terme d'une minutieuse recherche et de plusieurs séjours dans des villages aléoutes qui lui ont fait découvrir de nombreuses sculptures miniatures représentant des bourdons géants munis de longues canines, Lydia Black (1983 : 3-4, 1987 : 22-23) avait relevé un lien entre le bourdon et l'orque : selon son analyse, le second tiendrait du premier son pouvoir de tuer des baleines ; de la même manière qu'en Chine ancienne, où l'on pensait du bourdon qu'il donnait sa férocité au tigre. Des masques des sociétés de la Côte-Ouest représentent également cette figure du bourdon comme une entité valorisée pour son habileté guerrière et la rapidité de ses déplacements, ce qui en fait un excellent esprit auxiliaire et un motif totémique.

De nombreux mythes et récits nordiques évoquent la puissance des chenilles, vers et insectes susceptibles de provoquer les plus gros cataclysmes. Au Groenland, Kaj Birket-Smith (1924 : 221-222) signale l'existence d'un asticot géant qu'il faut éviter de rencontrer, *Auseq*. Knud Rasmussen (1931 : 300) a recueilli d'une femme chamane le dessin d'Âfserssuaq, une chenille énorme et terrifiante, qu'elle comptait parmi ses esprits auxiliaires. En Alaska, Edward Nelson (1899 : 443) indique qu'une figure ancestrale connue sous le nom de Tiaasikpûk s'est incarnée dans une chenille ou un ver géant. En Sibérie, Waldemar Bogoras (1904-1909 : 13) rapporte qu'un ver gigantesque peuple le territoire des défunts et qu'il se nourrit de caribous, tandis qu'un autre vit dans les profondeurs des mers et possède une force telle qu'il peut tuer une baleine en l'étranglant (*ibid.* : 307)¹⁵.

15. Pour ce qui est des insectes, il serait très pertinent de comparer les données sibériennes à celles du monde inuit.

Des figures similaires de bestioles géantes se retrouvent plus au sud, chez les Innu de la Côte-Nord, par exemple. Rémi Savard (2004 : 118) décrit le cas du barbeau, une énorme punaise d'eau (*uteshkan-manitush*) qui a la forme d'un insecte cornu et qu'on peut voir au moment où tombe la foudre. Georg Henriksen (2009 : 137-138) l'associe à la figure du grand-père tout en soulignant, qu'à chaque fois qu'elle émerge des eaux, elle déclenche le tonnerre et les éclairs. Dans un rapport de recherche inédit, Peter Armitage (2007 : 42) a identifié deux toponymes qui renvoient à ce même insecte. Les aînés innu en donnent des descriptions significantes. Le premier est Manitupek^U, « l'endroit où un *manitush* géant a attaqué des enfants » :

« Une fois, des enfants innus jouaient dans l'eau, près du rivage du lac Manitupek^U. Des chasseurs étaient postés sur une colline lorsqu'ils aperçurent un *manitush* géant nager vers les enfants. Les chasseurs tentèrent de les avertir en criant et en leur ordonnant de sortir de l'eau ; s'ils ne les avaient pas avertis, le *manitush* les aurait probablement pris. Le *manitush* géant a une tête en forme de dos de cuillère avec une queue et il est tout noir. Il ressemble à une *amishku-utikuma* (une sorte de scarabée, *Leptinillus validus*) ».

Le second toponyme, Manitu-Ushu, désigne une montagne dite « malveillante », mais signifie littéralement « le lieu où vit Uenitshikumishiteu », une punaise géante :

« Mon oncle Tshetshishepateu (Etuat Rich) racontait avoir vu la créature malveillante (*manitush*) Uenitshikumishiteu près de la montagne que l'on appelle Manitu-utshu. Les Innus disent que cette mauvaise créature Uenitshikumishiteu est capable de se déplacer partout, sur l'eau et sous l'eau, qu'elle peut même briser la glace. Elle peut également voyager sous terre et à travers les pierres. Mon père nous parlait de ce *manitush* Uenitshikumishiteu. Pendant la nuit, on pouvait l'entendre à distance faire craquer les glaces » (Armitage 2007 : 45).

Ces figures du monde innu en évoquent d'autres, tel ce monstre aquatique que les Cris et les Ojibwas décrivent tantôt comme un poisson-géant, tantôt comme un serpent énorme¹⁶. Rémi Savard (2004 : 150-151) s'aventure encore plus loin, en citant le cas d'un « être chtonien », poisson-chat ou insecte géant, que les Japonais tenaient pour responsable du tremblement de terre qui a frappé leur pays en 1855. Plus près de nous, il suggère des liens avec, d'une part, la figure de l'oiseau-tonnerre, si présente dans les traditions amérindiennes d'Amérique du Nord (il rejoint donc Black 1987 : 17-18) et, d'autre part, tous ces êtres chtoniens que les Navahos et autres peuples des *pueblos* et du Mexique associent aux mondes inférieurs. Pensons, par exemple, à Sosoopa, l'importante figure katchina

16. Dans la pensée autochtone, les animaux à queues sont très proches des insectes (cf. le crocodile au début de l'article).

des Hopi ayant l'apparence d'un criquet (*Stenopmatys sp.*) souvent muni d'un fouet, et dont il est dit qu'elle a apporté la mortalité aux humains, alors qu'elle-même demeure immortelle (Stoffolano & Wright 2005 : 175). Citons encore ce même criquet que les Tarahumara associent à la course à pied (Capinera 1993), et que les Navahos et les Yuma valorisent pour son pouvoir de guérison (Stoffolano & Wright 2005 : 175).

Cette comparaison et l'identification d'un axe vertical reliant les êtres des profondeurs de la terre à ceux du ciel mériteraient de plus grands approfondissements, mais nous ne faisons ici que l'esquisser, faute d'espace¹⁷.

Les maîtres de l'initiation chamanique et de la transformation

Les observations qui précèdent ont montré que les insectes et autres bestioles agissent comme des entités médiatrices entre les mondes chthoniens et célestes de même qu'entre les vivants et les morts. Ils incarnent les variations d'échelles, les plus petits pouvant devenir les plus grands et agir au niveau macrocosmique. Non consommables, ils ne sont pas *essentiellement* malveillants ou nuisibles, leur ambiguïté étant plutôt liée au fait qu'ils ignorent la mort. Il reste à voir dans quelle mesure le déclin du chamanisme a accéléré leur rejet.

La capacité des insectes à résister aux rigueurs des climats arctiques et à reprendre vie au printemps, tout comme leur facilité à se mouvoir leur confèrent une vitalité et une place à part dans les traditions chamaniques. À cet égard, certains insectes comme le bourdon semblent plus représentatifs que d'autres. Knud Rasmussen rapporte de nombreux cas d'attaques perpétrées par des bourdons. Outre le récit du chamane Sâmik (Rasmussen 1931 : 196), celui de Tarraijuk restitue la violence de ces agressions :

« Tarraijuk était un beau jeune homme, un chasseur habile, et il avait profité longtemps des faveurs de Tinoreq lorsque le mari de cette dernière, Tinaoq le chamane, était parti à la chasse. La chose avait profondément offensé son esprit auxiliaire Ivigtarssuaq, un bourdon à la forme humaine, qui avait du coup puni Tarraijuk en prenant possession de lui et en le rendant ensauvagé et insensible [...]. On dit qu'Ivigtarssuaq était entré en contact avec Tarraijuk au cours d'un été alors qu'il était parti seul à la chasse au caribou et qu'il avait été si violemment attaqué et possédé qu'il a fallu plusieurs hommes pour le retenir et arrêter sa rage furieuse. Une attaque hystérique de ce type est considérée comme un signe évident de l'intérêt des esprits pour la victime, qu'elle soit un homme ou une femme » (*Ibid.* : 297-298).

17. L'approche du Field of Anthropological Study (FAS) serait certainement fructueuse pour comparer le rôle et la place des insectes chez les Inuit, les Innu et les Navahos.

Le bourdon jouait donc un rôle essentiel dans l'initiation chamanique. George Agiaq Kappiannaq (Iglulik, IE 458) relate le cas de sa mère :

« Ma mère m'a raconté comment un bourdon l'a un jour approchée pour devenir son esprit auxiliaire, elle avait eu très peur. Elle pouvait entendre le bourdon, mais elle ne pouvait pas le voir. Cela s'était produit sur la banquise, pendant qu'elle chassait le phoque. Alors qu'elle marchait vers un autre village en compagnie d'une vieille femme, elle continuait à entendre le bruit du bourdon. C'était tard dans la nuit et le bruit paraissait incessant. Parfois il l'entourait, comme s'il cherchait un endroit pour entrer dans son corps. Si le bourdon y était parvenu, il serait devenu son esprit auxiliaire. Cela faisait le même bruit qu'un *bzzz* ordinaire de bourdon. Lorsque ma mère a raconté cette histoire, son compagnon lui a dit que c'était un bourdon de l'océan »¹⁸.

Dans son ouvrage sur les traditions des Inuit de Baker Lake, Hattie Mannik (1998 : 217) rapporte d'autres attaques perpétrées par des bourdons. Felix Kopak, originaire de Naujaat, présente sa propre expérience :

« Nous étions deux et c'était l'automne. Sous la surface, l'eau de la mer commençait à geler. On devinait qu'un bourdon nous tournait autour. Le bruit restait sourd mais nous pouvions bien l'entendre. Nous étions sur le rivage. Je suis alors rentré dans ma tente. Nous étions deux à l'intérieur, et le bourdon est entré lui aussi. Le bruit se fit entendre de plus en plus proche. On pouvait bien se rendre compte qu'il s'agissait du bourdon de la mer. J'étais rentré dans la tente pour m'en débarrasser et je savais que mon compagnon serait effrayé à l'idée de le voir. Mais je ne savais pas quoi faire une fois sous la tente. Autour de moi, la terre s'est mise à prendre vie. Je sais que ce que je vous raconte ne vous semble pas croyable, mais le bruit du bourdon devint si fort que la terre s'est mise à trembler. Je ne faisais plus rien, j'étais à l'intérieur de la tente mais je sentais que la terre autour de moi bougeait à chaque fois que j'entendais le bruit du bourdon. Je ne savais vraiment pas quoi faire. Je n'avais aucune arme avec moi pour me protéger. Il y avait un *kisiaq*, un vieil os provenant d'un dos de caribou, et j'ai vu le harnais à chien de quelqu'un. Je l'ai placé alors autour de l'os de caribou. La terre a commencé à trembler et à faire du bruit, jusqu'à la mer. Nous étions deux et mon compagnon n'a rien dit, je savais qu'il avait peur et je commençais à prendre peur moi-même. J'ai saisi le *kisiaq* et l'ai jeté avec le harnais à chien. J'ai réalisé que le bourdon a pris alors la direction de la mer. La terre tremblait de plus belle. Vous savez, les bourdons ne sont pas grands, ils sont tout petits, comme les mouches, mais le bruit qu'ils font peut être très fort, comme le tonnerre. Si je n'avais pas fait attention à tout cela, je ne sais pas ce qui se serait produit [...]. Lorsque j'ai jeté le harnais en direction de l'intérieur des terres, j'ai trouvé quelque chose sur le sol. On aurait dit un *unaaq*, un harpon pour chasser le phoque. Je ne sais pas ce que c'était exactement. J'ai frappé l'air autour de nous et le bruit a commencé à diminuer avant de disparaître. Si je n'avais rien fait, le bourdon serait venu sur terre, là où nous étions. C'était le bourdon de la mer, j'ai fait tout mon possible pour combattre ce bruit, j'étais terrifié » (Atelier de Kugaaruk, 2004).

18. Le bruit du bourdon évoque celui que décrit le patient victime d'*uqumangirniq*, une sorte de paralysie corporelle pendant le sommeil que certains associent à une forme de possession, un agent extérieur ayant pénétré le corps du patient (cf. Bloom & Gelardin 1976 : 21).

Ce récit évoque la force de cet insecte capable de faire trembler la terre et de reproduire le bruit du tonnerre. Si Kopak s'est défendu en utilisant un *kisiaq* et un harnais (*anu*), c'est que, fervent chrétien, il a refusé cet appel des esprits. Dans un autre contexte, cette rencontre aurait débouché sur une initiation chamanique. Originaire de Kugaaruk, Angutinnurniq a, pour sa part, livré un récit très détaillé :

« Il y a un bourdon et un lemming dans l'océan. Je n'ai jamais vu ces êtres vivants dans la mer, mais j'en ai entendu parler, notamment par les aînés. Lorsqu'une personne est initiée au chamanisme, il faut que cela vienne du bourdon de la mer. C'est ce que j'ai entendu. Il y avait un homme qui voulut un jour devenir chamane. Le bourdon est rentré dans sa manche et il a aspiré tout l'intérieur de son corps afin de le transformer. Une fois qu'il a tout aspiré du corps, le bourdon est retourné vers la terre » (Atelier de Kugaaruk, 2004).

Dans ce témoignage, le bourdon agit comme une sorte de saprophage, un accélérateur de la consommation des chairs, laquelle est susceptible de faciliter l'initiation. Un tel procédé s'observait au moment des funérailles, les Inuit de certaines régions laissant jadis les corps des morts se faire dévorer par des chiens ou d'autres prédateurs afin que l'âme puisse rejoindre plus rapidement son lieu *post mortem*.

D'autres *qupirruit*, comme les asticots, étaient manipulés dans le même dessein. Franz Boas (1901 : 153-154) rapporte qu'une personne pouvait devenir chamane en se laissant consommer la chair du bras par des vers. Peter Suvaksuq, originaire d'Arviat, confirme cette technique comparable aux épreuves d'insectes en Amazonie :

« Quand on voulait devenir chamane, on plaçait de la mousse qui contenait toutes sortes de choses vivantes comme des insectes et des chenilles et tout ce qu'on peut trouver d'autre dans la terre sur la peau du candidat. Celui-ci devait être capable d'endurer et de supporter cela sur son bras. Il fallait surtout ne pas bouger quand ces bestioles vivantes commençaient à vous manger la chair du bras et à vous sucer le sang » (Atelier de Arviat, 2003).

Le missionnaire Julian Bilby (1926 : 222) observait par ailleurs que les ancêtres des Tuniit plaçaient des chenilles et toutes sortes d'insectes dans leurs bottes pour que ces derniers leur mangent la chair et les allègent, ce qui leur permettait de se déplacer plus vite. Les *qupirruit* rendraient donc plus légers et faciliteraient la locomotion. Mais, eux-mêmes sont valorisés pour leur capacité à se mouvoir rapidement¹⁹. De nos jours encore, les *tuurngait* qui ont l'apparence de *qupirruit*,

19. En Occident, les mouches et les moustiques étonnent tout autant. Les scientifiques soulignent leurs systèmes de déplacement sophistiqués, certaines espèces se déplaçant à raison de 1000 battements d'ailes par seconde.

notamment celle de vers et d'asticots, sont présentés comme des esprits capables de se déplacer quel que soit le terrain. Knud Rasmussen cite le cas de Nimeriarjuaq, que le chamane Anarqaq lui décrit comme un ver poilu, en précisant :

« [I]l se déplace en tordant son corps sinueusement ; il vit à la fois sur la terre et dans la mer. Plus petit et plus étroit que le phoque, il est très rapide et n'a des poils que sur le dos et sur le ventre ; il agit comme un esprit auxiliaire, guérit les malades ; il peut aussi servir pour se défendre » (1929 : 208).

L'artiste Nick Sikkuark, originaire de Kugaaruk, a fait des *qupirruit* un thème majeur de son œuvre. Il présente plusieurs insectes, vers et autres bestioles, soulignant tout autant leur capacité remarquable de se déplacer dans l'espace et dans le temps, que celle de se transformer (cf. Kardosh 2003 : 56-57 [fig. 16], 74 [fig. 24] et 84 [fig. 29]). L'une de ses sculptures représentant un être mi-ver, mi-humain s'accompagne d'un commentaire très révélateur sur leur atemporalité : « Cette personne décédée qui est devenue un esprit voyage sous la terre et sous la banquise. Il se déplace si rapidement qu'il brûle la terre. C'est un bon esprit, il aide les malheureux ».



Dans le Grand Nord, les *qupirruit* existent en nombre. Le terme renvoie moins à un taxon zoologique qu'à une catégorie hétérogène, comprenant une multitude de petites bêtes de nature et d'aspect fort différents, mais dont la petite taille toute relative est le point commun. Pour les Inuit, tous les *qupirruit* sont reliés les uns aux autres, ils changent d'apparence et passent aisément d'une forme à l'autre. L'artiste Pudlo Pudlat affirme (in Routledge 1990 : 116) qu'il commença un jour à dessiner une araignée et qu'elle se transforma en chien. La taille des insectes est donc trompeuse, puisqu'ils peuvent grandir et grossir à loisir, profiter de leur petitesse pour pénétrer à l'intérieur des corps ou, au contraire, apparaître comme des géants capables de modifier le *sila*, l'univers, ou de faire trembler *nuna*, la terre.

Ces variations d'échelles induisent peut-être une forme de perspectivisme, pour reprendre le terme de Eduardo Viveiros de Castro (1998, 2009), car le point de vue des sujets, leur perspective, varie bien selon les corps, laissant apparaître une multiplicité de natures. D'ailleurs, les caractéristiques physiques des *qupirruit* sont marquées dans les descriptions et les représentations, avec ces queues, ces corps ailés, ces nombreuses pattes, dards et antennes. Toutefois, le point de vue semble ici toujours le même, celui des humains qui les perçoivent à l'échelle de leur âme-*tarniq* et craignent leur contact.

Les *qupirruit* s'opposent aux animaux consommables et aux humains. À la différence des mammifères – soit terrestres, soit marins –, ils circulent partout, en mer comme sur terre, dans le ciel comme sous terre, sur et dans le corps des autres, non-humains ou humains. Ils transforment ce qu'ils touchent ou dévorent, d'où leur rôle dans l'initiation chamanique et leur présence parmi les puissants esprits protecteurs et guérisseurs des chamanes. Contrairement aux humains, les *qupirruit* échappent à la vie sociale et restent anonymes. Ils ne meurent pas. Comme pour mieux souligner encore leur vitalité, leurs corps dotés de contenants (abdomen ou estomacs) et de poils sont souvent marqués dans les représentations graphiques. Ainsi, les *qupirruit* régénèrent, consomment les corps et recyclent les chairs, se multiplient à l'infini. Difficiles à voir, ils disparaissent et annoncent la mort qu'eux-mêmes semblent ignorer. Ces capacités et l'absence de frontières précises pour les identifier en font des entités ambiguës, non sociales, qui suscitent la peur chez les vivants.

De ce point de vue, l'arrivée de nouvelles espèces d'insectes dans le Grand Nord ne fait aujourd'hui qu'alimenter et conforter des représentations anciennes. Elle les réactive à une époque où, déconsidéré, le chamanisme n'offre plus aux *qupirruit* la place fondamentale qu'il leur accordait auparavant dans le cadre de l'initiation. C'est ainsi que ces petites bêtes ont perdu une grande part de leur prestige et de leur utilité, à savoir leur pouvoir de guérison et de protection, pour ne devenir que des entités malveillantes ou nuisibles. Ils demeurent néanmoins des sujets qui inspirent les artistes et alimentent encore beaucoup les imaginaires²⁰.

Pour reprendre les caractéristiques que Philippe Descola attribue à l'animisme (2005), il ressort bien ici que les insectes disposent d'une intériorité comparable à celle des humains et de physicalités distinctes. L'idée qu'il existerait des insectes sociaux ou guerriers n'a toutefois pas de sens pour les Inuit. Les *qupirruit* possèdent au contraire tous les attributs des êtres non sociaux : ils sont violents, font peur, attaquent par surprise, voient sans être vus, restent anonymes, apparaissent et disparaissent brutalement, défiant même, ainsi que nous l'avons déjà dit, la mort qu'ils ne craignent pas.

20. En plus de nombreux dessins et gravures, cf., par exemple : *Qupirruit*, le texte de la romancière Salome Mitiarjuk Nappaaluk (1987), originaire de Kangirsujuaq ; ainsi que le tout nouveau guide pour les jeunes enfants publié par l'Institut culturel Avataq en 2011, *Unikkaangualaurtaa*, dans lequel plusieurs mythes relatifs aux insectes sont présentés, de même qu'une chanson et deux jeux, celui de la chenille et celui des abeilles. Nous remercions Fabien Pernet pour avoir attiré notre attention sur ces textes.

Si l'on compare avec l'Amazonie, on constate que les insectes arctiques disposent parfois de dards et d'aiguillons, mais n'ont pas de venins toxiques analogues au poison des guerriers amérindiens. Vladimir Randa (2003 : 459) observe que les rares qui piquent et sucent le sang – le taon *milugiaq* (*Tabanidae* sp.) ou les moustiques – sont considérés comme de vrais fléaux pour les humains et les animaux²¹. Comme les peuples amazoniens, les Inuit cherchent à s'accaparer une part de la force vitale des insectes en les utilisant, par exemple, dans leurs amulettes, ou en acceptant que les poux régénèrent leur sang. Il leur est cependant nécessaire d'éviter un contact prolongé et non contrôlé avec ces derniers, au risque d'être transformés ou de passer dans un monde hors du temps et des règles qu'il impose aux humains²². Pour ce qui concerne les insectes, les cosmologies à l'œuvre dans ces deux grandes régions que sont l'Amazonie et l'Arctique sont donc intéressantes à comparer, mais il paraît indispensable de mieux exploiter les matériaux ethnographiques et de s'interroger davantage sur les différences observables. Tiennent-elles aussi à des prismes théoriques ? Les spécialistes de l'Amazonie ne semblent avoir ni relevé ni interrogé cette association des insectes avec les défunts. Or, qu'en est-il²³ ?

Dans ces deux régions, les insectes demeurent sous-représentés dans les recherches, mais surqualifiés dans les ontologies, pour reprendre le jeu de mot de Nicolas Césard (2005a : 57). Dans le contexte amazonien, ce dernier (*ibid.*) affirme, qu'en contraste avec d'autres animaux, la différence de physicalité chez les insectes ne concerne pas tant la forme que la matière, c'est-à-dire les substances communes circulant entre les corps des humains et ceux des non-humains, l'univers étant, comme l'a bien montré Philippe Descola (1992 : 116, in Césard 2005a : 60), un gigantesque circuit dans lequel la circulation des substances et des identités permet de maintenir la continuité de l'ordre social. Or, chez les Inuit, où les insectes sont peu utilisés lors d'épreuves ou de supplices rituels autres que ceux qu'exige l'initiation chamanique, la situation s'inverse : la forme et la taille l'emportent sur la substance. Comme en Amazonie, les insectes du Grand Nord jouent un rôle primordial dans l'initiation, la fabrication du corps chamanique et, plus généralement, la transformation des corps.

21. Cf. les dessins éloquentes de Janet Kusiuk et Pitseolak Ashoona in McMaster (2010 : 173, 161).

22. Chez les Inuit, les rythmes sociaux et saisonniers se traduisent par l'existence d'un système complexe d'injonctions rituelles et de prohibitions.

23. Nicolas Césard, Jérémy Deturche et Philippe Erikson (2003 : 401) mentionnent pourtant le cas des Kaingang pour lesquels l'esprit du défunt se transforme après la mort en un petit animal, puis en un insecte – un moustique ou une fourmi –, ce qui expliquerait qu'ils ne tuent jamais ces animaux.

Leur capacité à piquer et à inoculer une substance toxique paraît cependant secondaire, comparativement à leur faculté de dévorer et de transformer les humains. Il faudrait expliquer ces nuances, voir si elles ne résultent pas des perspectives théoriques mobilisées en Amazonie dans la mesure où, malgré leurs différences, les conceptions nordiques et amérindiennes convergent probablement plus qu'on ne l'imagine...

En somme, dans les sociétés inuit, ce n'est pas l'aptitude des insectes à faire la guerre qui attire l'attention, comme c'est le cas en Amazonie où ils sont dits piquants et armés. Ce n'est pas non plus leurs aptitudes organisationnelle ou technologique, comme en Occident où sont distingués, au-delà des nuisibles, des insectes dits « sociaux », des « artisans laborieux », voire des insectes utiles pour la biodiversité, le maintien des écosystèmes et de la chaîne alimentaire. L'élément dominant semble être plutôt leur pouvoir de constante renaissance, autrement dit leur capacité de passer de la vie à la mort, de relier le monde des vivants à celui des défunts, auquel ils appartiennent mais, pourtant, échappent.

Université Laval
Département d'anthropologie, Québec (Canada)
 Frederic.Laugrand@ant.ulaval.ca

Leiden University
Department of Cultural Anthropology and Development Sociology, Leiden (Pays-Bas)
 jarich@gmail.com

MOTS CLÉS/KEYWORDS : Inuit – ethnoentomologie/*ethnoentomology* – insectes/*insects* – chamanisme/*shamanism* – animisme/*animism* – vie/*life* – mort/*death*.

Armitage, Peter

2007 *An Inventory of Candidate Places of Religious Significance to the Innu of Labrador. Report to the Innu Nation, Natuashish and Sheshatshiu, Labrador.* Manuscrit inédit.

Bennett, John & Susan Rowley, eds

2004 *Uqalurait. An Oral History of Nunavut.* Montreal, McGill-Queen's University Press.

Bilby, Julian W.

1926 *Among Unknown Eskimo. An Account of Twelve Years Intimate Relations With the Primitive Eskimo of Ice Bound Baffin Land, With a Description of their Ways of Living, Hunting Customs and Beliefs.* London, Seeley Service.

Birket-Smith, Kaj

1924 *Ethnography of the Egedesminde District, with Aspects of the General Culture of West Greenland.* Copenhagen (« Meddelelser om Gronland » 66).

Black, Lydia T.

1983 « Eskimo Motifs in Aleut Art and Folklore » *Études Inuit Studies* 7 (1) : 3-24.
1987 « Whaling in the Aleutians », *Études Inuit Studies* 11 (2) : 7-50.

Bloom, Joseph D. & Richard D. Gelardin

1976 « Eskimo Sleep Paralysis », *Arctic* 29 (1) : 20-26
[http://pubs.aina.ucalgary.ca/arctic/Arctic_29-1-20.pdf].

Boas, Franz

1901 *The Eskimo of Baffin Land and Hudson Bay. From Notes Collected by Capt. George Comer, Capt. James S. Mutch and Rev. E. J. Peck.* New York, American Museum of Natural History (« Bulletin of the American Museum of Natural History » 15 [1]).

1907 *Second Report on the Eskimo of Baffin Land and Hudson's Bay...* New York, American Museum of Natural History (« Bulletin of the American Museum of Natural History » 15 [2]).

Bogoras, Waldemar

1904-1909 *The Chukchee.* Leiden, E. J. Brill.

Bouchard, Serge & José Mailhot

1973 « Structure du lexique : les animaux indiens », *Recherches amérindiennes au Québec* 3 (1-2) : 39-67.

Capinera, J. L.

1993 « Insects in Art and Religion : The American Southwest », *American Entomologist* 39 (4) : 221-230.

Césard, Nicolas

2005a « Les épreuves d'insectes en Amazonie », *Anthropozoologica* 40 (2) : 55-80.
[www.mnhn.fr/museum/front/medias/publication/10637_055_080.pdf]
2005b « Supplices d'insectes en Amazonie indigène », *Insectes* 136 : 3-6
[www.inra.fr/opie-insectes/pdf/i136cesard.pdf].

Césard, Nicolas, Jérémy Deturche & Philippe Erikson

2003 « L'utilisation des insectes dans les pratiques médicinales et rituelles d'Amazonie indigène », in Élisabeth Motte-Florac & Jacqueline M. C. Thomas, eds, *Les Insectes dans la tradition orale...* : 395-406.

Cherry, Ron

2002 « The Functions of Insects in Mythology », *American Entomologist* 48 (3) : 134-137.
2006 « Insects in the Choctaw Emergence Mythology », *American Entomologist* 52 (1) : 21-22.

Clément, Daniel

1995 *La Zoologie des Montagnais*.
Paris, Peeters-SELAF (« Ethnoscience » 10).

Danks, Hugh V.

2004 « Seasonal Adaptations in Arctic Insects », *Integrative & Comparative Biology* 44 (2) : 85-94.

Descola, Philippe

1986 *La Nature domestique. Symbolisme et praxis dans l'écologie des Achuar*. Paris, Éd. de la Maison des sciences de l'homme.

1992 « Societies of Nature and the Nature of Society », in Adam Kuper, ed., *Conceptualizing Society*. London-New York, Routledge : 107-126.

2005 *Par-delà nature et culture*. Paris, Gallimard (« Bibliothèque des sciences humaines »).

Dufour, Darna L.

1987 « Insects as Food : A Case Study from the Northwest Amazon », *American Anthropologist* 89 (2) : 383-397.

Henriksen, Georg

2009 *I Dreamed the Animals. Kaniuekutat : The Life of an Innu Hunter*. New York, Berghahn Books.

Hudson, Charles

1976 *The Southeastern Indians*. Knoxville, University of Tennessee Press.

Jara, Fabiola

1996 « La miel y el aguijón : taxonomía zoológica y etnobiología como elementos en la definición de las nociones de género entre los Andoke (Amazonia colombiana) », *Journal de la Société des Américanistes* 82 : 209-258 [www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/jsa_00379174_1996_num_82_1_1637].

Jenness, Diamond

1922 *Report of the Canadian Arctic Expedition, 1913-1918, 12 : The Life of the Copper Eskimos*. Ottawa, King's Printer.

Karadimas, Dimitri

2003 « Dans le corps de mon ennemi : l'hôte parasité chez les insectes comme un modèle de reproduction chez les Mirafña d'Amazonie colombienne », in Élisabeth Motte-Florac & Jacqueline M. C. Thomas, eds, *Les Insectes dans la tradition orale... : 487-506*.

Kardosh, Robert

2003 *The Art of Nick Sikkuaq. Sculpture and Drawings*. Vancouver, Marion Scott Gallery.

Kolb, Stéphane & Samuel Law, eds

2001 *Dreams and Dream Interpretation, by George Agiaq Kappianaq, Felix Pisuk and Salome Ka&ak Qalasiq*. Iqaluit, Nunavut Arctic College.

Laugrand, Frédéric & Jarich Oosten

2002 « Canicide and Healing : The Social Position of the Dog in the Inuit Cultures of the Canadian Arctic », *Anthropos* 97 (1) : 89-105.

2010 « Qupirruit : Insects and Worms in Inuit Traditions », *Arctic Anthropology* 47 (1) : 1-21.

Laugrand, Frédéric, Jarich Oosten & François Trudel, eds

2006 *Apostle to the Inuit. The Journals and Ethnographic Notes of Edmund James Peck, The Baffin Years, 1894-1905*. Toronto-Buffalo, University of Toronto Press.

Lyon, George Francis

1824 *The Private Journal of Captain G. F. Lyon of HMS Hecla, during the Recent Voyage of Discovery under Captain Parry*. London, John Murray.

McMaster, Gerald, ed.

2010 *Inuit Modern. The Samuel and Esther Sarick Collection*. Vancouver, Douglas & McIntyre.

Mannik, Hattie

1998 *Inuit Nunamiut = Inland Inuit*. Altona, Friesen Corporation.

Mitiarjuk Nappaaluk, Salome

1987 *Qupirruit*. Montréal, Commission scolaire Kativik.

Motte-Florac, Élisabeth & Jacqueline

M. C. Thomas, eds

2003 *Les Insectes dans la tradition orale/*

Insects in Oral Literature and Traditions.

Actes du colloque international, 3-6 octobre

2000, Villejuif. Paris-Louvain, Peeters /

Paris, SELAF (« Ethnoscience » 11).

Nelson, Edward William

1899 *The Eskimo about Bering Strait.*

18th Annual Report of the Bureau

of American Ethnology. Washington,

Government Printing Office.

Nordenskjold, E.

1929 « L'apiculture indienne », *Journal de la Société des Américanistes* 21 (1) : 169-182.

Oosten, Jarich & Frédéric Laugrand, eds

2002 *Inuit Qaujimagatuqangit. Shamanism and Reintegrating Wrongdoers into the Community.* Iqaluit, Nunavut Arctic College/Nortext.

2007 *Surviving in Different Worlds. Transferring Inuit Traditions from Elders to Youth.* Iqaluit, Nunavut Arctic College.

Oosten, Jarich, Frédéric Laugrand

& Wim Rasing, eds

1999 *Perspectives on Traditional Law.*

Iqaluit, Nunavut Arctic College

(« Interviewing Inuit Elders » 2).

Paoletti, Maurizio G., Erika Buscardo

& Darna L. Dufour

2000 « Edible Invertebrates Among Amazonian Indians : A Critical Review of Disappearing Knowledge », *Environment, Development and Sustainability* 2 (3-4) : 195-225.

Petitot, Émile

1981 *Among the Chiglit Eskimos.* Transl. from the French by E. Otto Höhn.

Edmonton, Boreal Institute for Northern Studies (« Occasional Publications » 10).

Posey, Darrell A.

1978 « Ethnoentomological Survey of Amerind Groups in Lowland Latin America », *Florida Entomologist* 61 (4) : 225-229.

[<http://journals.fcla.edu/flaent/article/view/57319/54998>]

1979 *Ethnoentomology of the Gorotire Kayapó of Central Brazil.*

Athens, University of Georgia, PhD dissertation.

1981 « Wasps, Warriors and Fearless Men : Ethnoentomology of the Kayapó Indians of Central Brazil », *Journal of Ethnobiology* 1 (1) : 165-174.

1983 « Keeping of Stingless Bees by the Kayapó Indians of Brazil », *Journal of Ethnobiology* 3 (1) : 63-73.

2003 « Insects, Foods, Medicine and Folklore in Amazonia », in Élisabeth Motte-Florac & Jacqueline M. C. Thomas, eds, *Les Insectes dans la tradition orale...* : 221-240.

Povungnituk Cooperative Society

1966 *The People of Povungnituk Independent Through a Common Effort.* Québec, Povungnituk Cooperative Society.

Ramos-Elorduy, Julieta

2003 « Les “jumiles”, punaises sacrées au Mexique », in Élisabeth Motte-Florac & Jacqueline M. C. Thomas, eds, *Les Insectes dans la tradition orale...* : 325-356.

Randa, Vladimir

1994 *Inuillu uumajuillu.*

Les animaux dans les savoirs, les représentations et la langue des Iglulingmiut (Arctique oriental canadien). Paris, École des hautes études en sciences sociales, thèse de doctorat.

2003 « Ces “bestioles” qui nous hantent : représentations et attitudes à l'égard des insectes chez les Inuit canadiens », in Élisabeth Motte-Florac & Jacqueline M. C. Thomas, eds, *Les Insectes dans la tradition orale...* : 449-464.

Rasmussen, Knud

1929 *Intellectual Culture of the Iglulik Eskimos*. Copenhagen, Gyldendalske Boghandel (« Report of the Fifth Thule Expedition 1921-1924 » 7 [1]).

1930 *Iglulik and Caribou Eskimo Texts*. Copenhagen, Gyldendalske Boghandel-Nordisk Forlag (« Report of the Fifth Thule Expedition 1921-1924 » 7 [3]).

1931 *The Netsilik Eskimos. Social Life and Spiritual Culture*. Copenhagen, Gyldendalske Boghandel-Nordisk Forlag (« Report of the Fifth Thule Expedition 1921-1924 » 8 [1-2]).

1932 *Intellectual Culture of the Copper Eskimos*. Copenhagen, Gyldendalske Boghandel (« Report of the Fifth Thule Expedition 1921-1924 » 9).

Routledge, Marie (with Marion E. Jackson)

1990 *Pudlo, Thirty Years of Drawing*. Ottawa, National Gallery of Canada.

Saladin d'Anglure, Bernard

2006 *Être et renaître inuit, homme, femme ou chamane*. Paris, Gallimard (« Le langage des contes »).

Savard, Rémi

2004 *La Forêt vive. Récits fondateurs du peuple innu*. Montréal, Éd. du Boréal.

Schneider, Lucien

1993 *Ulinaisigutiit. An Inuktitut-English Dictionary of Northern Quebec, Labrador, and Eastern Arctic Dialects*. Québec, Presses de l'Université Laval.

Skinner, Alanson

1910 « The Use of Insects and Other Invertebrates as Food by the North American Indians », *Journal of the New York Entomological Society* 18 (4) : 264-267.

Stoffolano, John G. & Barton Wright

2005 « Sosoopa – Jerusalem Cricket : An Important Insect in the Hopi *Katsina* Pantheon », *American Entomologist* 51 (3) : 174-179.

Therrien, Michèle & Frédéric Laugrand, eds

2001 *Perspectives on Traditional Health*. Iqaluit, Nunavut Arctic College (« Interviewing Inuit Elders Series » 5).

Turner, Lucien M.

1894 *Ethnology of the Ungava District, Hudson Bay Territory... 11th Annual Report of the Bureau of American Ethnology, 1889-1890*. Washington, U.S. Bureau of American Ethnology : 159-350.

Viveiros de Castro, Eduardo

1998 « Cosmological Deixis and Amerindian Perspectivism », *Journal of the Royal Anthropological Institute* 4 (3) : 469-488.

2009 *Métaphysiques cannibales. Lignes d'anthropologie post-structurale*. Paris, Presses universitaires de France (« MétaphysiqueS »).

Wachowich, Nancy

1999 *Saqiyuq. Stories from the Lives of Three Inuit Women*. Montreal, McGill/Kingston, Queen's University Press.

Wilbert, Johannes

1993 *Mystic Endowment. Religious Ethnography of the Warao Indians*. Cambridge, Harvard University Press.

Wyman, Leland C. & Flora L. Bailey

1964 *Navaho Indian Ethnoentomology*. Albuquerque, University of New Mexico Press (« University of New Mexico Publications in Anthropology » 12).

Frédéric Laugrand & Jarich G. Oosten, *Maîtres de la vie et de la mort : la grandeur des “petites bêtes” du Grand Nord*. — Alors que les grands prédateurs et les mammifères ont fait l’objet de nombreuses recherches dans les Amériques, les petits animaux ont été négligés. Cette situation paraît d’autant plus paradoxale que les régions arctiques figurent parmi les plus riches pour leurs populations d’insectes et que ces derniers occupent une place primordiale dans les traditions chamaniques. À partir des travaux contemporains sur l’animisme, nous proposerons de montrer comment les insectes et autres bestioles, que les Inuit désignent par le terme *qupirruit*, demeurent encore aujourd’hui des opérateurs majeurs dans les domaines ontologique et cosmologique. Ce point est esquissé avec quelques exemples nord-américains. Contrairement à ce qui prévaut en Amazonie, leur rôle dans le chamanisme arctique tient moins à des questions de substance qu’à leur capacité à changer d’échelle, à se transformer et à se déplacer.

Frédéric Laugrand & Jarich G. Oosten, *Masters of Life and Death : Big “Little Bugs” in the Far North*. — Much research has been done on big predators and mammals in the Americas, while small animals have been overlooked. This situation seems even more paradoxical since the Arctic is among the regions where insect populations are bountiful and have a primordial place in shamanic traditions. Contemporary studies of animism are used to show how insects and other « bugs », which the Inuit call *qupirruit*, are still major « operators » in ontology and cosmology, as shown through a few examples from North America. Unlike in Amazonia, the role of bugs in Arctic shamanism has to do less with questions of substance than with their ability to move, change scale, and undergo transformations.